

Desenredar las madejas. Reflexividad etnográfica en un (des)encuentro minero (Pascua Lama 2000-2021, Chile)

Anahy Gajardo



<https://orcid.org/0009-0003-3966-8331>

Instituto de Antropología, Universidad de Neuchâtel, Suiza

anahy.gajardo@unine.ch

RESUMEN

Los contextos mineros que involucran a pueblos indígenas se han consolidado como terrenos complejos para la investigación etnográfica, caracterizados por su alto grado de politización, conflictividad y densidad actuarial. Como espacios de encuentro y desencuentro entre actores desiguales, estos contextos demandan del trabajo etnográfico una reflexión crítica y situada sobre la posicionalidad de quien investiga, los fines de la investigación y las formas de compromiso en la investigación. Este artículo se inscribe en el marco del conflicto socioambiental del proyecto minero binacional Pascua Lama (2000-2021), y el proceso simultáneo de conformación de los diaguita del Huasco Alto como pueblo indígena (región de Atacama, norte de Chile). A partir de una etnografía de largo aliento, el texto reflexiona sobre los dilemas metodológicos, éticos y epistemológicos que atraviesan el trabajo de campo en contextos extractivos e indígenas, e indaga en las formas de compromiso en la investigación que se adoptan en la práctica antropológica frente a las tensiones entre distanciamiento, militancia y sospecha de extractivismo académico.

Palabras clave: Reflexividad, Posicionalidad, Conflicto minero, Extractivismo académico, Pueblo diaguita



Recibido: 15/12/2024. Aceptado: 28/05/2025.

ANTHROPOLOGICA/AÑO XLIII, N° 54, 2025, pp. 108-140

<https://doi.org/10.18800/anthropologica.202501.003>

Untangling the Threads. Ethnographic reflexivity in a mining (mis)encounter (Pascua Lama 2000-2021, Chile)

ABSTRACT

Mining contexts involving Indigenous peoples have become complex terrains for ethnographic research, marked by a high degree of politicisation, conflict, and a dense landscape of social actors. As spaces of both encounter and dissonance, or misencounter, between asymmetrical actors, these settings demand a critically situated reflection on the positionality of the researcher, the purposes of the research, and the forms of engagement adopted in the field. This article is situated within the socio-environmental conflict surrounding the Pascua Lama binational mining project (2000-2021), alongside the simultaneous process of political and legal recognition of the Diaguita of Huasco Alto as an Indigenous people (Atacama Region, north of Chile). Drawing on long-term ethnographic research, this text reflects on the methodological, ethical, and epistemological challenges of fieldwork in Indigenous and extractive contexts. It explores the forms of engagement that emerge in anthropological practice as scholars navigate the tensions between critical distance, political commitment, and suspicions of academic extractivism.

Keywords: *Reflexivity, Positionality, Mining Conflict, Academic Extractivism, Diaguita Indigenous People.*

INTRODUCCIÓN: UN CAMPO MINADO

Los contextos mineros tienen la reputación de ser campos de investigación complejos para quienes realizan trabajo etnográfico (Bainton & Owen, 2019; Cavero & Hervé, 2022; Gajardo, 2024; Le Meur, 2015). La antropología recurre frecuentemente a la expresión en francés *terrain miné* (Albera, 2001; Échard, 1992; Journet, 2008; Kilani, 2012) para calificar en general los campos etnográficos marcados por desafíos. Esta metáfora —cuyo equivalente en español sería «campo minado»— evoca peligros, amenazas y detonaciones, tanto reales como simbólicas (Albera, 2001), y es utilizada también para describir los desafíos metodológicos, éticos y epistemológicos de este tipo de investigación, a los que Albera se refiere como «minas metodológicas y epistemológicas» (2001, p. 5).

Desde una perspectiva aplicada a la antropología en entornos mineros, Bainton y Owen (2019) describen estos espacios como «zonas de enredo» (*zones of entanglement*), que pone de relieve que se trata de campos exigentes para quienes realizan investigación etnográfica, en los que pueden «enredarse» al intentar dar cuenta de la complejidad. Para estos autores, el trabajo etnográfico en tales escenarios constituye un proceso intrincado, plagado de desafíos éticos y metodológicos (p. 767). Hacer una «buena etnografía» (p. 773), o al menos ofrecer un relato «suficientemente bueno» de los «enredos mineros», requiere entonces la capacidad de «desenredarlos» (*unravelling entanglements*, p. 770), mediante una investigación prolongada, en múltiples sitios y escalas (Ballard & Banks, 2003), así como el desarrollo de «formas éticamente fundamentadas y posicionadas de compromisos en la investigación» (Bainton & Owen, 2019, p. 767).

Para caracterizar estos contextos, Pijpers y Eriksen (2019) proponen la noción de *mining encounters*, que subraya que los entornos mineros son espacios donde interactúan diversos actores —individuales y colectivos— en escenarios marcados por actividades extractivas. Más allá de la clásica tríada conformada

por empresa minera, comunidades locales y Estado, dichos contextos reúnen —o enfrentan— en diálogo o confrontación, a una miríada de actores: sujetos indígenas y no indígenas, activistas y organizaciones no gubernamentales (ONG), abogados y agencias internacionales, obreros y trabajadores, grupos religiosos y autoridades locales, periodistas, infraestructuras (maquinarias, camiones, etc.) y entidades no humanas (glaciares, cerros, ríos, entre otros.), así como personas investigadoras de diversos horizontes y disciplinas. Este ensamblaje improbable congrega entonces a agentes con estatus diversos y poderes asimétricos, cuyas «agendas, visiones del mundo y objetivos»¹ no siempre se comparten (Pijpers & Eriksen, 2019, p. 3). Sus interacciones se estructuran en torno a intereses contrapuestos, a veces contradictorios y ambivalentes, otras veces convergentes, y están influenciadas (entre otros factores) por sus afiliaciones y asignaciones identitarias situadas, plurales y dinámicas (sociales, políticas, profesionales, de género, étnicas, etc.).

En este artículo, intentaré, precisamente, «desenredar las madejas» de mi trabajo de campo, analizando aspectos de mi posicionalidad², reflexionando sobre las condiciones de producción del conocimiento, y relatando algunos dilemas metodológicos, éticos y políticos³ que marcaron mi investigación etnográfica acerca de un (des)encuentro minero en torno a un conflicto socioambiental: el caso Pascua Lama, nombre de la propuesta extractiva promovida por la empresa transnacional canadiense Barrick Gold Corporation⁴, y un proceso de conformación indígena, el de los diaguita del Huasco Alto, en el norte semiárido de Chile. Ambos procesos se desarrollaron simultáneamente durante las dos primeras décadas del 2000 en

¹ Texto original en inglés. Todos los extractos no disponibles en español han sido traducidos por mí.

² La posicionalidad remite a la idea de que la situación histórica, social, política y económica de quien investiga, así como sus características individuales (biografía, género, edad, etnia, etc.), sus valores y afiliaciones intelectuales, influyen en el proceso de investigación, las relaciones con el campo y la producción de conocimiento (Holmes, 2020; Rowe, 2014). Más que una condición fija, se trata de una posición situada en relaciones de poder (Haraway, 1988). Su reconocimiento implica un ejercicio de reflexividad crítica que desafía la idea de neutralidad y reivindica una epistemología situada. En un capítulo sobre la posicionalidad y la ética en la investigación en contextos extractivos, Bainton y Skrzypek (2022) ponen de relieve la interdependencia entre las formas en que las personas antropólogas conceptualizan el campo y piensan estos entornos, las posiciones que eligen ocupar y el tipo de conocimiento que pueden producir.

³ Dichas dimensiones están inextricablemente entrelazadas, conformando un entramado complejo que atraviesa todo el proceso de investigación.

⁴ Pascua Lama fue gestionado localmente por la Compañía Minera Nevada SpA, filial chilena de **Barrick**, propietaria y operadora principal de la iniciativa extractiva.

un mismo espacio físico y político: el Huasco Alto, como llaman los lugareños a la comuna rural, agrícola y montañosa de Alto del Carmen, situada en la región administrativa de Atacama. Para abordar este proceso dinámico y en constante transformación, realicé un seguimiento prolongado durante un periodo de casi quince años, a través de múltiples estadias⁵ en diferentes momentos del conflicto minero y del proceso de conformación de la indigeneidad⁶ diaguita.

El texto se organiza en seis partes. Tras esta introducción, la primera sección contextualiza el sitio de investigación, el conflicto en torno a Pascua Lama y su entrelazamiento con el proceso de reemergencia diaguita. La incorporación de este conflicto en el marco analítico no respondió a una decisión inicial, sino a una constatación empírica progresiva, condicionada por la necesidad de gestionar cuidadosamente mi implicación en un campo marcado por tensiones internas, agendas divergentes y formas de legitimación en disputa. La segunda parte presenta brevemente el debate acerca de las formas legítimas de compromisos en la investigación, desde el compromiso militante (Kirsch, 2018) hasta las posiciones estratégicas y móviles (Bainton & Skrzypek, 2022). A través del relato de situaciones de campo y dilemas metodológicos, la tercera sección problematiza la posicionalidad de la investigadora, mostrando cómo el ejercicio reflexivo arroja luz sobre elementos de tensión y categorías de interpretación por parte de los actores locales. La cuarta sección analiza los programas de Responsabilidad Social Empresarial (RSE) como dispositivos del poder corporativo y acceso indirecto a la empresa, mientras que la quinta parte aborda las tensiones y negociaciones que emergen en las relaciones con los interlocutores en torno al poder del conocimiento antropológico y las sospechas de extractivismo académico. Finalmente, la conclusión plantea algunas consideraciones generales sobre la etnografía situada en campos minados.

⁵ He realizado diversas estadias de trabajo de campo, de varias semanas o meses de duración, en los años 2005-2006, 2007-2008, 2014 y 2022, manteniendo además contactos y vínculos constantes a distancia. Además de estadias en el Huasco Alto, he llevado a cabo una investigación multiescalar, observando estos procesos desde perspectivas internacionales y transnacionales, como los mecanismos de las Naciones Unidas para los pueblos indígenas (en Nueva York y Ginebra), así como desde movimientos antiextractivistas en Canadá, sede de la empresa Barrick Gold.

⁶ Me refiero a la noción de indigeneidad en un sentido similar al propuesto por De la Cadena y Starn (2009). Estos autores proponen una comprensión relacional y no esencialista de la indigeneidad. La definen como una «formación dialógica» y «un campo relacional de gobernanza, subjetividades y conocimientos» (p. 191) que involucra tanto a indígenas como a no indígenas en la construcción de estructuras de poder e imaginación.

PASCUA LAMA Y LA EMERGENCIA DIAGUITA: CONFLICTO COMO CATALIZADOR

En esta sección abordaré dos puntos interrelacionados: el papel del conflicto Pascua Lama en la conformación del pueblo diaguita en el Huasco Alto, y la centralidad incómoda que este proyecto minero fue adquiriendo en mi investigación, desafiando mis marcos analíticos iniciales. Esta doble inquietud analítica orientó desde el inicio mi trabajo de campo, que se inscribe en una línea de investigación antropológica más amplia. Su objetivo fue comprender el papel que desempeñó el conflicto Pascua Lama en la conformación de este grupo social como pueblo indígena, así como analizar cómo la indigeneidad diaguita incidió en esta disputa (Gajardo, 2009, 2015, 2016, 2018, 2021, 2024).

Considerado como extinguido entre los siglos XVI y XVII por la historiografía nacional⁷, invisibilizado legal, social y políticamente hasta principios de la década de 2000, el pueblo diaguita se ha convertido en menos de veinte años en el tercer grupo indígena más numeroso de Chile⁸, después de los mapuche y los aymara. Este proceso de remergencia, que abarca hoy todo el norte semiárido de Chile (territorio históricamente ocupado por los diaguita precoloniales), tuvo como epicentro el Huasco Alto, donde realicé gran parte de mi trabajo de campo.

El Huasco Alto es un territorio de contrastes. Árido y poco hospitalario en su vertiente montañosa, este territorio se revela fértil y propicio para la agricultura en las dos principales zonas habitables que lo conforman: el valle del Tránsito, al norte, y el valle del Carmen, al sur. La comuna rural de Alto del Carmen presenta una baja densidad de población, y los índices de pobreza por ingresos y multidimensional son más altos que las medias provincial y nacional (Agostini *et al.*, 2010; BCN, 2020). Su número total de habitantes es de aproximadamente 5000 personas, cifra que se ha mantenido relativamente estable en los últimos diez años. Es una zona rica en recursos naturales, donde las principales actividades económicas son la minería y la agricultura intensiva. La minería artesanal o de pequeña escala tiene una larga tradición en el territorio, aunque actualmente se encuentra en declive. Durante los últimos veinte años, la comuna ha experimentado dos transformaciones significativas. Por un lado, la proliferación de proyectos mineros encabezados por compañías trasnacionales, entre

⁷ Véase Gajardo (2009); Molina (2013) y Molina & Campos Muñoz (2017).

⁸ Según los resultados del último censo vigente en este país (Gobierno de Chile, 2018), en 2017 los pueblos indígenas representaban el 12,5 % de la población nacional, de los cuales 4,05 % se autoidentificaban como pertenecientes al pueblo diaguita (cerca de 90 000 individuos).

los cuales destaca Pascua Lama, origen del conflicto homónimo. Por otro lado, se ha observado un notable aumento en la población indígena registrada en los censos oficiales, particularmente a partir de 2007, tras el reconocimiento legal del pueblo diaguita como grupo indígena en 2006⁹. Este cambio demográfico ha sido particularmente significativo: mientras que en el censo de 2002 el porcentaje de personas que se autoidentificaban como indígenas era apenas del 5,4 %, esta cifra alcanzó el 53 % en 2017 (Damianovic-Camacho, 2005; Gobierno de Chile, 2018). De ese total, el 93 % se consideran como diaguita. Cabe destacar que en 2002 no existía aún dicho reconocimiento legal, lo que contribuye a explicar su invisibilización en los registros censales anteriores.

El proyecto Pascua Lama, impulsado por la empresa canadiense Barrick, fue presentado como el primer emprendimiento minero binacional en la historia de la industria minera y uno de los depósitos de oro más importantes del mundo. Ubicado entre Chile y Argentina, contemplaba la explotación a cielo abierto de oro, plata y cobre en plena cordillera de los Andes. Aprobado en 2001 y nuevamente en 2006 con más de cuatrocientas condiciones, incluida la protección de glaciares, su construcción comenzó en 2009, pero fue suspendida en 2013 tras una denuncia presentada por las recién formadas comunidades indígenas diaguita a raíz del reconocimiento legal de este grupo (Gajardo, 2016). En 2019, la empresa fue multada por graves incumplimientos ambientales y, en 2020, el Tribunal Ambiental de Antofagasta ordenó el cierre definitivo del proyecto Pascua Lama, decisión que fue posteriormente ratificada por la Corte Suprema en 2022.

La oposición al proyecto Pascua Lama se inició a nivel local ya en el año 2000, y comenzó a proyectarse en el ámbito internacional hacia 2005, hasta alcanzar una abundante cobertura mediática nacional e internacional, siguiendo una dinámica de transnacionalización de la resistencia. Este caso emblemático generó innumerables publicaciones militantes y académicas, la mayoría de las cuales se han centrado en las dimensiones ambientales del proyecto, en particular su impacto en el agua y los glaciares (Aguilar Cavallo, 2013; Haslam, 2018; Li, 2018; Salinas & Karmy, 2009).

⁹ El pueblo diaguita fue oficialmente reconocido por el Estado chileno en 2006, mediante el Decreto N° 126 del Ministerio de Planificación (Gobierno de Chile, 2006). Este reconocimiento se enmarca en las disposiciones de la Ley Indígena N.º 19.253, promulgada en 1993, que establece los criterios legales para el reconocimiento de los pueblos originarios en Chile. Antes de este decreto, el pueblo diaguita no figuraba en el listado oficial de pueblos indígenas reconocidos por el Estado.

Entre los principales hallazgos, mi investigación muestra cómo el conflicto minero ha contribuido simultáneamente a la conformación del pueblo diaguita, y por otro lado a la fragmentación y polarización de las distintas comunidades indígenas que surgieron tras el reconocimiento legal de dicho grupo social en el Huasco Alto (Gajardo, 2024). Durante los primeros años del conflicto (2000-2006), muchas comunidades y organizaciones locales coincidieron en su oposición al proyecto, articulándose para obtener el reconocimiento legal de su identidad indígena: algunas como una herramienta política para movilizarse contra el extractivismo, otras con la esperanza de mejorar sus condiciones de existencia gracias a las medidas de discriminación positiva incluidas en dicha ley (Gajardo, 2009, 2016, 2021). Sin embargo, con el tiempo, surgieron divisiones internas reflejo, entre otros factores, de posturas divergentes frente a la minería. Destaco aquí el rol de los programas de Responsabilidad Social Empresarial (RSE) de la compañía minera que, dirigidos prioritariamente a sujetos indígenas, generaron ambivalencias entre los beneficiarios, fragmentaron el tejido comunitario, debilitando la oposición al proyecto Pascua Lama (Gajardo, 2021, 2024).

De forma sintética, he identificado dos tipos de dinámicas comunitarias (Gajardo, 2009, 2016). Por un lado, una organización indígena comunitaria, la Comunidad Agrícola Diaguita Los Huascoalinos (CADHA), propietaria de un territorio ancestral (Molina & Campos Muñoz, 2017; Pizarro *et al.*, 2006), que se ha opuesto de forma firme y sostenida al proyecto minero a lo largo del tiempo (Observatorio Ciudadano, 2016). Cabe señalar que esta comunidad no contaba con el estatus de comunidad indígena en el marco de la Ley Indígena chilena N° 19.253, aunque a nivel individual, la gran mayoría de sus miembros fue reconocida por el Estado como indígena diaguita. Por otro lado, surgieron otras comunidades indígenas —sin arraigo territorial— constituidas al amparo de dicha ley tras el reconocimiento estatal del pueblo diaguita. Muchas de dichas comunidades adoptaron posturas ambiguas respecto a Pascua Lama, algunas iniciaron procesos de negociación con la empresa y fueron respaldadas por programas de RSE para revitalizar los marcadores culturales del grupo.

A medida que avanzaba la investigación, mi trabajo de campo me llevó a identificar el conflicto Pascua Lama como un eje (d)estructurante: el centro gravitacional de las dinámicas identitarias, políticas y sociales observadas en el Huasco Alto, un *axis mundi* en torno al cual se articulaban —y se fracturaban— los distintos actores implicados en el proceso de conformación de los diaguita del Huasco Alto. Sin embargo, esta centralidad no fue evidente desde el inicio. Cuando comencé mi trabajo de campo en 2006, intenté deliberadamente disociar

el conflicto extractivo del proceso de reemergencia indígena, por un lado, porque aún no percibía su grado de entrelazamiento; por otro, por una incomodidad epistemológica ante enfoques que me parecían excesivamente militantes —como advierten Szeman y Wenzel (2021)— y poco anclados en una antropología crítica. Con el tiempo, comprendí que Pascua Lama no solo afectaba el entorno físico, sino que transformaba los marcos de pertenencia y las formas de legitimación identitaria en la región, penetrando los intersticios del tejido social local.

Me inquietaba también el efecto de atracción que ejercía la dimensión ambiental del conflicto —particularmente en torno a la preservación de los glaciares— sobre un amplio conjunto de actores «externos» que convergían en el Huasco Alto. Además del personal vinculado directamente a la empresa minera (obreros, técnicos, ejecutivos, agentes de RSE, etc.), una amplia gama de visitantes ocasionales —periodistas, fotógrafos, geógrafos, geólogos, militantes anti-mineros, ambientalistas, misioneros, integrantes de ONG, empresarios turísticos, e incluso algunos antropólogos— llegaban en busca de oportunidades, imágenes, testimonios o datos, permaneciendo por breves periodos. Esta circulación contribuyó a una cierta estandarización de los discursos, reforzando determinadas narrativas y visibilizando a ciertos actores en detrimento de otros, en un contexto de saturación social y política y de competencia por el acceso a informantes clave.

Esta situación me hizo tomar conciencia de la existencia de una lucha competitiva entre estos distintos actores —yo incluida— por delimitar territorios simbólicos e incluso monopolizar ciertos grupos locales en función de agendas específicas. Pude observar, por ejemplo, las tensiones entre ONG ambientalistas y ONG de defensa de los pueblos indígenas, así como los efectos que estas rivalidades producían dentro de las propias comunidades. Estas fricciones reflejaban campos de acción diferenciados, estrategias de legitimación divergentes y modos distintos de disputar un lugar en el «mercado de las ONG», que se expresaban también en estrategias de luchas contrastadas frente al proyecto Pascua Lama.

Desde una perspectiva metodológica, el trabajo de campo de largo aliento que realicé me permitió interactuar con la mayoría de estos actores. No obstante, debí actuar con cautela al momento de definir las alianzas que establecía y las actividades en las que participaba. Algunas acciones —como manifestaciones, bloqueos de caminos o *happenings*— promovidas por ONG ambientalistas, eran mal vistas por comunidades diaguitas, cuyas relaciones estaban atravesadas por tensiones internas, divergencias estratégicas y diferencias en cuanto al acceso a redes de apoyo. No todas se opusieron al proyecto minero de la misma manera,

ni adoptaron las mismas estrategias y formas de lucha. De hecho, mientras algunas comunidades firmaron acuerdos con Barrick para permitir la continuidad del proyecto bajo ciertas condiciones (Gajardo, 2016), otras mantuvieron una oposición radical y sostenida a toda forma de extractivismo.

En ese contexto, una implicación excesiva con redes de activismo ambiental podía cerrarme el acceso a comunidades indígenas que mantenían formas de alianza con la empresa minera, del mismo modo que una relación demasiado estrecha con una comunidad específica podía aislarme de otras. Sin haberlo planificado, me vi obligada a dosificar cuidadosamente mi presencia y mi participación en distintos espacios, en medio de la compleja red de actores interconectados por el conflicto minero. Con cierta resistencia epistemológica, fui entonces incorporando progresivamente el conflicto Pascua Lama en mi marco analítico, porque los datos etnográficos lo hacían ineludible.

MARCO CONCEPTUAL. COMPROMISOS EN LA INVESTIGACIÓN Y RIESGOS ANALÍTICOS

Las formas de compromiso en la investigación en contextos mineros constituyen un tema controvertido en la propia disciplina antropológica. Cuando Ballard y Banks afirman que «la minería no es un patio de recreo etnográfico» (2003, p. 289), estos autores aluden tanto a la complejidad del trabajo de campo en estas arenas, como a las tensiones internas a la disciplina en torno a las formas legítimas de compromisos antropológicos. Este cuestionamiento ha sido una constante en mi trabajo de campo, al asumir posicionamientos diversos en un entorno altamente politizado y polarizado, donde el conocimiento antropológico, producido en interacción con actores diversos, genera expectativas múltiples y a menudo contradictorias.

En su libro *Engaged Anthropology*, Kirsch (2018) narra su trayectoria de antropólogo comprometido con la lucha del pueblo yonggom (Papúa Nueva Guinea) ante el proyecto minero Ok Tedi. Frente al riesgo de un desastre ecológico vinculado al vertido de residuos mineros en el río Ok Tedi, la desigualdad estructural que sustenta la industria extractiva y las tecnologías sociales empleadas por las empresas para contener a sus críticos, Kirsch optó por abrazar la causa del pueblo yonggom. Denunció el caso ante la prensa, alertó a ONG internacionales y elaboró informes técnicos para respaldar la demanda judicial contra la empresa. «Más allá del texto» (Kirsch, 2018), es decir, desbordando el compromiso académ-

mico clásico centrado en la producción de artículos científicos que documentan la relación entre pueblos indígenas e industrias extractivas, este autor sostiene que el compromiso en la investigación puede ponerse al servicio de las comunidades indígenas, en particular para apoyarlas en sus batallas jurídicas contra las empresas extractivas y los Estados. Este tipo de compromiso militante-crítico se fundamenta en la convicción ética de que, en ciertas situaciones —especialmente cuando las personas antropólogas son testigos de violaciones de los derechos humanos y de daños ambientales irreversibles—, no pueden conformarse con ser observadoras pasivas.

En contraste, Bainton (2020) y Bainton y Skrzypek (2022) recalcan que el compromiso en la investigación de tipo militante —como el adoptado por autores como Kirsch— presenta límites epistemológicos. A su juicio, un error recurrente en la etnografía de los encuentros mineros consiste en adoptar una dialéctica binaria, cuyo objetivo sería identificar «héroes y villanos, explotadores y desposeídos» (Bainton & Owen, 2019, p. 770). El riesgo de caer en una lectura binaria de las situaciones y actores involucrados en conflictos mineros amenazaría particularmente a las personas antropólogas que asumen un compromiso militante y que trabajan en contextos mineros marcados por fuertes asimetrías de poder y graves injusticias sociales y ambientales, como ha sido el caso del conflicto Pascua Lama.

Sin embargo, el trabajo de campo suele mostrar que las cosas rara vez son tan simples. Ni los pueblos indígenas, ni los Estados, ni las empresas mineras (por mencionar solo a este triángulo relacional) son entidades monolíticas con un conjunto único y coherente de intereses (Welker, 2014; Welker *et al.*, 2011). Asimismo, si bien es indiscutible que las corporaciones transnacionales poseen un poder económico y político infinitamente mayor que los pueblos indígenas —histórica, económica y socialmente marginados— hay que reconocer la creciente capacidad de movilización de muchas comunidades y organizaciones indígenas. A pesar de esta asimetría estructural, muchas comunidades logran articular formas eficaces de resistencia frente a los proyectos extractivos, particularmente a través de redes transnacionales, que se basan por ejemplo en instrumentos de derecho internacional de defensa de los pueblos indígenas y para la protección del medio ambiente.

Para evitar esta trampa analítica, se recomienda, entre otras estrategias, adoptar múltiples posicionamientos en el campo, interactuando con diversos actores, «ya sean poderosos y visibles, o marginales y ocultos» (Pijpers & Eriksen, 2019, p. 3). En ese sentido, Bainton y Owen (2019) consideran la capacidad de circular entre

diferentes actores como un valor y un recurso estratégico para la labor etnográfica. Estos autores, cuyas investigaciones reflejan formas de compromiso con las industrias extractivas, subrayan entonces las «alternativas posicionales» (p. 768), es decir, la pluralidad de formas de compromiso que pueden asumir las personas antropólogas en contextos mineros. Por ejemplo, han desarrollado trabajos de consultorías financiados conjuntamente por empresas extractivas, universidades, organismos gubernamentales y ONG.

Sin embargo, este principio suele ser difícil de cumplir, no solo por la dificultad de acceso a los diversos actores presentes en los contextos mineros y por el carácter frecuentemente antagónico de estos, sino también debido a la propia dimensión relacional de la investigación etnográfica, que pone en juego las identidades sociales de las personas antropólogas, y cómo son percibidos por los actores. Dar cuenta de la complejidad, poner de relieve las contradicciones y las ambivalencias, no está exento de riesgos para quienes investigan manteniendo vínculos estrechos y prolongados con los actores locales, que es una característica mayor del trabajo etnográfico. Como lo recalca Bizeul (2007, p. 72), el grado de dificultad experimentado por quien investiga, así como su capacidad de interactuar con determinados actores y no con otros, no puede desligarse de su trayectoria social.

REFLEXIVIDAD SITUADA: UN DESVÍO POR UNO MISMO

Siempre me he sentido algo incómoda ante el riesgo que la antropología reflexiva derive en una forma de ombliguismo académico. En lugar de una «centralización en sí mismo», *centrage sur soi* (Ghasarian, 2002a, p. 12), concibo la reflexividad como *un desvío por uno o una misma*¹⁰, cuyo objetivo es arrojar luz sobre las condiciones sociales, históricas y políticas que configuran tanto la investigación como las relaciones que en ella se entablan. Esta postura implica reconocer cómo las características de quien investiga —su biografía, apariencia, clase, género, afiliaciones y trayectorias— moldean las interacciones en el campo y los modos de producción del conocimiento.

El enfoque reflexivo es, ante todo, un ejercicio de lucidez frente a nuestras propias categorías de percepción del mundo social. Permite deconstruir la ilusión de neutralidad de quien investiga, no para aspirar a un control total de sus sesgos,

¹⁰ Parte de esta sección se inspira en el capítulo «Enquêteur en terrain miné» (*Investigar en un campo minado*) (Gajardo, 2024, pp. 167-190).

sino para objetivarlos y hacerlos parte del análisis (Bourdieu, 2003; Ghasarian, 2002b). Esta perspectiva implica también narrar analíticamente las condiciones concretas en las que se desarrolló la investigación (Bizeul, 1998). Esta práctica —que considera la subjetividad como un elemento constitutivo del conocimiento (Grimson, 2003, p. 56), y que busca objetivar la relación situada que las personas antropólogas mantienen con su campo de investigación y sus interlocutores (Bourdieu, 2003)— contribuye entonces a «una mejor comprensión de aquellos de los que hablamos» (Fassin, 2008, p. 9), poniendo en evidencia tanto los datos empíricos como las implicaciones derivadas de sus condiciones de producción.

En este sentido, una de las preguntas que me he planteado tiene que ver con los posibles sesgos asociados a mi posicionalidad, al desarrollar trabajo de campo en comunidades profundamente afectadas y fragmentadas, sabiendo que esta investigación se llevó a cabo en un contexto social y político nacional más amplio: el de un país históricamente marcado por el legado de una dictadura neoliberal y extractivista (1973-1989) y una ideología colonial «ciega al color», *race-blind* (Walsh, 2019), fundada en el mito de que Chile es una nación homogénea (Walsh, 2015) compuesta por una única raza mestiza de ascendencia europea blanca (Loveman, 2009, 2014; Walsh, 2019). Los efectos de esta configuración histórica siguen modelando e impregnando las estructuras sociales del país en el presente.

Mi biografía familiar y socialización política (hija de exiliados políticos chilenos de izquierda), mi lugar de residencia (criada y radicada en Suiza), mi género asumido (mujer), mi estatus social (investigadora afiliada a una universidad suiza), y mis rasgos y apariencia física (morena de cabello negro y de ojos achinados, delgada y de baja estatura) no son características neutras en Chile, y menos aún en un contexto rural donde los roles y las relaciones sociales normativas actúan como mandatos potentes y son el objeto de un escrutinio constante. Estas características pueden representar sesgos en mi manera de interpretar los datos y de interactuar con los sujetos, según las propias identidades sociales de estos; pero también pueden convertirse en recursos o limitaciones, dependiendo de cómo fui percibida por quienes participaron en la investigación. Un ejemplo de ello fue el dilema en torno a revelar —o no— mi biografía familiar como hija de exiliados políticos.

Cuaderno de campo, 2008. ¿Cómo presentarme? ¿Qué puedo decir de mi historia, de dónde vengo, quién soy? [...]. Decir que soy hija de exiliados políticos es revelar en tres palabras toda una parte de mi historia, inscrita a mi pesar en una historia nacional marcada por la violencia, la amnesia y que polariza a la sociedad chilena. Es darle al otro los medios para prejuzgarme

políticamente y congelar nuestra relación basándose en este «estigma». Es correr el riesgo de poner en duda, ante los demás, mi deseo de distancia y de «objetividad científica». Sin mencionar que está ofreciendo a los demás una imagen vaga de mi pertenencia nacional. Ni gringa ni chilena, ¿qué soy?, ¿quién soy ante sus ojos?

Durante mi trabajo de campo, percibí con frecuencia actitudes de desconfianza —e incluso desprecio— por parte de ciertos protagonistas clave de la investigación, en particular de aquellos que apoyaban el proyecto minero Pascua Lama y llegaron a conocer este aspecto de mi historia. Mis relaciones con una dirigente diaguita —al mismo tiempo, anticomunista, nostálgica del régimen dictatorial del general Pinochet y que pertenecía a un grupo de comunidades respaldadas por la empresa minera en el marco de sus programas de responsabilidad social— fueron particularmente difíciles. El relato de nuestro primer encuentro es revelador, tanto de la dificultad que tenían mis interlocutores para situarme dentro de las categorías sociales locales, como del riesgo de ser clasificada políticamente de forma fija y definitiva, y de la herida aún abierta que dejó la dictadura. En nuestras primeras conversaciones, esta dirigente me abordó con preguntas directas sobre quién era y qué estaba buscando. Le expliqué brevemente que era antropóloga y que vivía en Suiza.

—«¿Antropóloga, Suiza? ¿Pero cómo es que no tiene cara de gringa? ¿Por qué me miente, señorita?».

Le expliqué que no miento, que mis padres se fueron a Suiza y que yo crecí allí.

—«Ah. Sus padres eran de esos comunistas de los que nuestro país se salvó gracias a nuestro general [Pinochet]. Gracias a Dios».

La sola mención de Suiza, lejos de generar una distancia neutral, activó en ella una serie de asociaciones y sospechas: me vinculó con redes internacionales anti-minería, y además no lograba asociar mi apariencia física con su representación de la gente de un país europeo. Al entender que era de origen chilena y que vivía en Suiza, su reacción reveló la vigencia del estigma aún asociado a la figura de los exiliados políticos, percibidos como actores ideológicamente peligrosos. Maletta, Schwarberg y Schneider (1983), así como Aruj, González y Oteiza (2007), señalan que los exiliados retornados suelen ser percibidos en sus países de origen como personas sospechosas, particularmente porque se les atribuye la posibilidad de portar ideas no conformistas, susceptibles de generar conflictos y agitación social.

Desde ese momento, nuestra relación estuvo marcada por la tensión. Fue entonces cuando comprendí con mayor claridad que mi biografía no era simplemente un trasfondo, sino una dimensión activa que intervenía directamente en el campo, moldeando las condiciones mismas de la investigación. Este episodio puso en evidencia que las categorías sociales y políticas que operan en el trabajo etnográfico no son meras etiquetas abstractas, sino marcos interpretativos vivos, que condicionan las relaciones y delimitan el campo de la interlocución. La forma en que fui recibida —y rápidamente encasillada— ilustra cómo las memorias políticas, los antagonismos heredados y las afiliaciones percibidas inciden en las relaciones etnográficas. Más que un simple problema de acceso, lo que estaba en juego era una disputa por el sentido: quién puede hablar, desde dónde y con qué legitimidad. En este caso, dar cuenta de mi posicionalidad no se limita a un ejercicio de autorreflexión metodológica, sino que se despliega como una dimensión relacional activa, con efectos concretos sobre las posibilidades de encuentro y diálogo.

A diferencia de Avanza (2008), quien se vio obligada a ocultar aspectos de su vida privada para completar su investigación, yo nunca consideré esa posibilidad. En parte porque ese aspecto de mi biografía, aunque fuente de tensiones reales, no me impidió llevar adelante el trabajo de campo ni establecer vínculos significativos —aunque complejos y a veces marcados por una antipatía mutua— con algunas de las personas que inicialmente me manifestaron hostilidad en diversas formas.

A diferencia de la investigación cualitativa centrada exclusivamente en entrevistas, el trabajo etnográfico implica la construcción de interacciones sociales sostenidas, que a menudo se transforman en relaciones duraderas y que evolucionan a lo largo del tiempo y de las estadias. Sean amistosas o conflictivas, atravesadas por empatía, simpatía o incluso antipatía, estas relaciones comprometen a las personas antropólogas en un entramado de intercambios intelectuales, emocionales y morales, donde los distintos actores —investigadores e investigados— revelan inevitablemente algo de sí mismos (Olivier de Sardan, 2008). Por mi trayectoria biográfica e intelectual, sentí de forma espontánea una mayor afinidad hacia aquellos actores que, en el Huasco Alto, defendían los derechos humanos y la preservación del medioambiente, oponiéndose a la industria minera. Al mismo tiempo, uno de los motivos que me llevaron a devenir antropóloga es justamente mi interés por comprender marcos de referencia distintos al propio: otras formas de habitar, sentir y entender el mundo, incluso si eso implica acercarme a posturas que entran en tensión con mis propias convicciones políticas.

DEL ESQUIVO PODER MINERO A LA RSE

Como mencioné anteriormente, al inicio de mi investigación, tuve ciertas reservas respecto a integrar el conflicto minero en mi marco analítico, aunque pronto se reveló como una necesidad ineludible. A esta dificultad se sumaron otras, como el difícil acceso al poder minero, lo que me llevó finalmente a enfocar mi atención en los programas de RSE como una vía indirecta para aproximarme a la empresa y comprender mejor sus efectos sobre las comunidades indígenas. En esta sección, abordaré cómo la observación etnográfica de estas dinámicas me permitió explorar no solo las tensiones generadas por el proyecto Pascua Lama, sino también las posiciones ambiguas o favorables hacia el proyecto minero adoptadas por algunos sujetos indígenas, en particular aquellos directamente involucrados en los programas de RSE.

Cuaderno de campo, 2007. Mis intentos formales por establecer contacto con encargados del proyecto Pascua Lama no dieron resultado. Mis correos electrónicos quedaron sin respuesta, y la oficina de Barrick en Alto del Carmen permanecía casi siempre cerrada o vacía [...]. Comencé entonces a preguntarme si no habría sido mejor aceptar la propuesta de William [nombre ficticio], un antropólogo contratado por Barrick para su departamento de responsabilidad social corporativa. La última vez que lo vi —por casualidad— me habló de su deseo de promover cambios desde dentro. Estaba convencido de que podía contribuir a mejorar la relación entre los pueblos indígenas y las empresas mineras. Incluso me invitó a una fiesta que organizaba en su casa, donde —según él— podría conocer «gente linda, gente importante». También me ofreció usar el todoterreno de la empresa para facilitar mis desplazamientos por el valle. Es cierto que moverme a pie, en bicicleta o en micro [buses rurales] no es lo más eficiente, y a veces no genera la mejor impresión —es decir, no siempre parece «profesional» o «serio»—. Pero, por otro lado, esta forma de desplazarme me ha permitido conocer a una gran diversidad de personas. Al hacer dedo, he compartido trayectos con empleados y obreros de la mina, y en ocasiones, con activistas anti-Pascua Lama (a estos últimos los encuentro más frecuentemente en las micros o en las manifestaciones). Rechacé la oferta de William. En ese instante, decirle «no» me pareció una evidencia, casi instintivo. Me pregunté si era una decisión ética y políticamente fundamentada. Pero, en el fondo, ese no era el único motivo: si llegaba a los hogares de la gente en un vehículo con el logotipo de Barrick, habría perdido toda credibilidad ante los opositores al proyecto. En el valle, los rumores circulan rápido; es necesario tener cuidado con las relaciones y alianzas que se establecen, porque una sola decisión puede cerrar muchas puertas.

Esta viñeta ilustra varios puntos. Por un lado, plantea interrogantes sobre la ética en la investigación etnográfica en contextos extractivos: ¿es posible —o incluso moralmente aceptable— ofrecer un retrato «neutral» de un encuentro minero cuando se tiene la convicción de que uno de los actores, por ejemplo una empresa transnacional, incurre en prácticas contrarias a principios éticos y políticos fundamentales, como los derechos humanos, los derechos ambientales, la generación de nuevas desigualdades o la intimidación de sus opositores? Asimismo, nos confronta con una segunda serie de preguntas: ¿deberíamos revelar todas nuestras observaciones etnográficas —incluido el relato de las condiciones en que fueron producidas— o, por el contrario, considerar el uso del «rechazo etnográfico» (Ortner, 1995; Tuhiwai Smith, 1999) cuando ciertos datos puedan conllevar el riesgo de afectar la integridad física o moral de nuestros interlocutores, o contribuir a reproducir dinámicas de opresión?, ¿cuáles son los riesgos epistemológicos de «negarse a entablar una reflexión etnográfica con el personal minero» (Bainton & Owen, 2019, p. 771), especialmente cuando el objetivo es precisamente circular entre distintos grupos de actores para comprender la diversidad de perspectivas en juego?

Otro aspecto importante se refiere a la posibilidad misma de acceder a las esferas del poder minero y a la viabilidad de practicar una etnografía de los poderosos (Nader, 1974). Como advierten Bainton y Owen, «pocas empresas están dispuestas a abrirse al escrutinio etnográfico» (2019, p. 768). La viñeta enfatiza las múltiples formas de compromiso en la investigación que puede asumir las personas antropólogas en contextos mineros: William, por ejemplo, trabajaba como consultor al servicio de la empresa y sus programas de RSE.

Actor clave en el conflicto Pascua Lama, la empresa minera resultó ser un interlocutor esquivo. Presente en todas partes y ausente al mismo tiempo, nunca logré concertar una entrevista formal con sus altos directivos. Por motivos metodológicos y estratégicos más que solo por razones éticas, tampoco quise establecer vínculos informales con personas «importantes» vinculadas a la empresa. Las relaciones informales suelen ser más ambiguas y requieren un mayor grado de proximidad, lo que, en un contexto altamente polarizado y atravesado por un clima de desconfianza, habría implicado el riesgo de comprometer mis vínculos con las comunidades indígenas más abiertamente opuestas al proyecto Pascua Lama —en particular con la Comunidad Agrícola Diaguita Los Huascoalinos (CADHA)—, conocida por su difícil acceso y con la cual mantenía interacciones significativas, aunque frágiles, como detallaré más adelante.

Aunque Barrick es una empresa de enorme poder, con una influencia considerable sobre la agenda política del Estado chileno, su presencia local en Alto del Carmen contrastaba fuertemente con su magnitud: contaba con una oficina modesta, discreta, de dimensiones reducidas, con escaso personal y frecuentemente cerrada. Ante la falta de respuesta a mis solicitudes de entrevistas formales, me aproximé de manera indirecta a las lógicas morales y políticas del poder corporativo, a través de los programas de RSE que la empresa desplegaba en las mismas localidades rurales y periféricas donde yo realizaba trabajo de campo. Esta vía alternativa me permitió analizar los efectos concretos de dichos programas sobre distintos actores indígenas —individuales y colectivos— del Huasco Alto.

En este sentido, los programas de RSE constituyeron una forma de acceso «por defecto» a la empresa minera. Aunque no logré entrevistarme con sus representantes, en varias ocasiones observé a su personal en terreno, frecuentemente acompañado por William, el antropólogo contratado por la compañía. Presencié, por ejemplo, la entrega de material informático en escuelas, talleres de «revitalización» de la cultura diaguita, o asesorías técnicas para obtener el certificado de calidad indígena emitido por el Estado. La presencia de estos programas de RSE era ampliamente reconocida. Las prácticas de RSE eran un tema recurrente en las conversaciones, no solo por su alcance, sino porque generaban tensiones y profundizaban las divisiones entre quienes apoyaban o rechazaban el proyecto minero. El contacto con las personas beneficiarias, muchas eran mujeres diaguita, me permitió profundizar en la comprensión del papel que desempeñaron los programas de RSE en un contexto de conflicto, desigualdad estructural y relaciones de poder asimétricas.

Cuaderno de campo, 2008. Cuando cae el atardecer en Valeriano¹¹, las áridas y escarpadas montañas circundantes se tiñen de ocre, rosas y naranjas: casi parecen estar en llamas. En el fondo del valle [del Tránsito], este caserío cordillerano parece aún más pequeño y perdido de lo que realmente es. Varias personas me explican que la pigmentación de la tierra aquí significa que contiene oro. La gente de aquí [cuya mayoría se autoidentifica como indígenas diaguita] no sabe si es una bendición o una maldición. Mientras la Iglesia católica se opone al proyecto Pascua Lama [entrevistas con el padre de la iglesia principal del Municipio], en nombre de la preservación de la naturaleza y de la obra de Dios, el otro día escuché al director general de Barrick decir, en un discurso pronunciado ante los accionistas de la empresa,

¹¹ Caserío cordillerano situado en el fondo del valle del Tránsito, comuna de Alto del Carmen, región de Atacama.

que el oro de Pascua Lama había sido colocado por Dios en las montañas para ser explotado. La gente está desconcertada, la siento confundida. Algunas cambian de opinión, dependiendo con quien hablan y de las ventajas que pueden encontrar al adoptar una posición u otra. Cuando llegan aquí representantes de la RSE de la mina, con una plétora de proyectos para ayudar a la comunidad a «desarrollarse» y a «restaurar» la cultura diaguita, el apoyo al proyecto minero aumenta. Observo con tristeza cómo las distintas comunidades del Huasco Alto —indígenas y no indígenas—, se desgarran en torno a este proyecto minero. A microescala, Valeriano es un poco como un espejo de aumento de las tensiones y contradicciones que atraviesan el Huasco Alto de un lado al otro, y más ampliamente, de las transformaciones sociales y políticas provocadas por la industria minera, y su arsenal de programas de responsabilidad social corporativa.

Esta viñeta, fragmento de mi cuaderno de campo, refleja tanto el clima de confusión y fragmentación del tejido social local, como la versatilidad de las posiciones asumidas por los actores más humildes¹² del Huasco Alto, frente a los mensajes contradictorios emitidos por distintas instituciones de poder (la Iglesia católica local versus la empresa minera) con las cuales tenían lealtades diferenciadas. También sugiere la importancia que tuvieron los programas de RSE en la adhesión de ciertos sujetos al proyecto Pascua Lama. Más que las entrevistas directas, fueron este tipo de microobservaciones etnográficas las que me permitieron analizar el papel de la empresa en el proceso identitario diaguita. Para ello, articulé estos hallazgos con herramientas conceptuales y analíticas de la antropología de la RSE (Dolan & Rajak, 2016), que, entre otros aspectos, explora los efectos locales, en particular las reacciones de las poblaciones destinatarias de estos programas. A este respecto, coincido con Welker cuando subraya la importancia de comprender las racionalidades (situadas y dinámicas) que orientan los compromisos morales de los «otros políticos», es decir, de aquellos actores que se alinean con las empresas mineras transnacionales, las defienden o adhieren a sus discursos y prácticas (2009, p. 143). Por esta razón, orienté parte de mi investigación en intentar comprender los sujetos indígenas que, en el Huasco Alto, decidieron sumarse —o no se opusieron— al proyecto Pascua Lama.

Sin embargo, esta decisión investigativa no estuvo exenta de dificultades. Por ejemplo, autorizarme una mirada crítica que destacara la ambivalencia —e incluso la adhesión— de ciertos sujetos diaguita hacia la industria extractiva, en

¹² Personas en situación de vulnerabilidad socioeconómica, con recursos limitados y escasa visibilidad institucional, pero con formas propias de agencia y saberes situados.

especial por parte de mujeres provenientes de los sectores más empobrecidos de la población local, representó un dilema ético y epistemológico. Se trataba de mujeres con quienes había construido lazos afectivos sinceros, y que me ofrecieron su tiempo, atención y cuidado. Algunas de ellas incluso me acogieron en sus casas, me integraron a sus redes familiares y sociales, me alimentaron en sentido literal y simbólico. Me brindaron confianza, afecto y amistad.

Por la cercanía forjada con estas mujeres, pero también por el predominio en la literatura de enfoques que tienden a esencializar a los pueblos indígenas como inherentemente «ecológicos» (Ulloa, 2005) y, por ende, naturalmente antiextractivistas, —una tendencia aún más acentuada cuando se trata de mujeres (Leach, 2007)— abordar críticamente este tema (Gajardo, 2021) fue el resultado de un proceso largo y laborioso. Entre otros factores, debí enfrentar la dificultad de superar un sentimiento persistente de traición hacia estas actoras, cuyas posturas frente a la empresa analizaba desde una mirada crítica. No se trataba de juzgar sus elecciones individuales, sino de visibilizar las estructuras que las condicionan: un sistema patriarcal y neoliberalizado que, en el contexto del conflicto minero, exacerba las desigualdades estructurales y la competición por acceder a recursos escasos. En ese marco, aceptar los «regalos» de la empresa brindados a través de la RSE —ya fueran capacitaciones, ayudas técnicas o bienes materiales— me apareció como una estrategia de sobrevivencia para «salir adelante» (Gajardo, 2021, p.174) más que una elección libre. La resolución de este dilema fue tanto epistemológica como analítica. Implicó desmontar la imagen del sujeto indígena como «naturalmente» anti-extractivista, y evidenciar cómo los procesos de esencialización terminan sirviendo menos a las luchas de los pueblos indígenas que a los intereses de las empresas extractivas (Gajardo, 2024, p. 42).

PODER Y CONOCIMIENTO

En contextos altamente politizados como el del Huasco Alto en el marco del conflicto Pascua Lama, el trabajo de campo se convierte en una experiencia densa, cargada de proyecciones y expectativas. Al inicio de mi trabajo de campo, tanto mi estatus como mis intenciones resultaban poco claras para quienes me rodeaban. Fui percibida de formas múltiples y contradictorias: a veces como una compatriota, debido a mi nacionalidad chilena y a mis rasgos físicos; en otros momentos como una europea, por mi acento poco identificable y mi afiliación a una universidad suiza. Algunas personas me veían como una aliada; otras como una agente de la empresa minera —incluso una especie de espía— o, por el contrario, como

una activista anti-Pascua Lama. Estas percepciones condicionaron mi acceso al terreno y a ciertos actores, pero también me enfrentaron a interrogantes cruciales sobre el sentido mismo de mi investigación. Uno de los dilemas fue encontrar un equilibrio entre compromiso y distancia. No pocas veces, los actores locales proyectaban sobre mí roles que excedían el de investigadora. Algunas comunidades esperaban un respaldo explícito a su lucha contra la empresa minera; otras, una validación de su identidad cultural frente al Estado. En ambos casos, rechacé asumir funciones instrumentalizadas, procurando situarme desde una postura relacional, abierta y éticamente comprometida, pero no subordinada.

El conflicto minero Pascua Lama (2000-2021) dividió profundamente a las comunidades, a las familias e incluso a las distintas generaciones. A pesar de sentir una empatía espontánea hacia quienes se oponían al proyecto, mi propósito era comprender el proceso en toda su complejidad. Por ello, decidí adoptar —al menos durante mis primeras estadias de campo (2006 y 2007)— una postura que calificaría de distanciada, con el fin de acceder a los diversos actores involucrados y evitar quedar atrapada en una red social particular; lo que Olivier de Sardan denomina *encliquage* (2008, p. 193). No obstante, esta postura fue transformándose con el tiempo y dependiendo de los actores —individuales o colectivos— con quienes interactuaba.

Cuestionada por actores dirigentes de organizaciones y comunidades diaguitas sobre los objetivos de mi investigación y los posibles beneficios que esta podría generar para ellos, me vi en la necesidad de explicar y defender una postura comprensiva y no militante, la cual, además, procuré hacer explícita desde el inicio. Reconocí que no podía asegurar en qué medida el conocimiento antropológico producido en interacción con ellos, podría resultarles útil, ya que los resultados de mi investigación no estaban determinados de antemano.

Entre los temas centrales que atravesaron estas negociaciones, la cuestión del extractivismo académico se reveló como un elemento recurrente —a veces de forma explícita, otras de manera implícita— pero en todo caso crucial, que se cernía como una sombra sobre mis intentos de establecer relaciones de confianza con las distintas organizaciones y actores indígenas implicados en el conflicto minero.

Construida a partir de la noción de extractivismo (Acosta, 2013; Gudynas, 2017), la idea de extractivismo académico cuestiona las prácticas investigativas que, al igual que las empresas transnacionales, extraen datos y conocimientos de las comunidades para su propio beneficio, sin su consentimiento y sin considerar los impactos —a corto, mediano o largo plazo— que dichas actividades pueden generar. Esta forma de extractivismo está estrechamente ligada a lo que varios

intelectuales latinoamericanos han denominado la colonialidad del poder y del saber (Quijano, 2012; Castro-Gómez & Grosfoguel, 2007; Escobar & Restrepo, 2009), y se expresa, en particular, a través del extractivismo epistémico y ontológico (Grosfoguel, 2016). El extractivismo académico consiste en apropiarse de los saberes indígenas —extrayéndolos de los contextos en los que fueron producidos, despolitizándolos y reconfigurándolos a través de marcos interpretativos eurocéntricos— para convertirlos en capital simbólico o económico dentro del ámbito académico (Grosfoguel, 2016, p. 133). Investigar en contextos indígenas en América Latina —y más aún en escenarios atravesados por conflictos extractivos— exige, por tanto, una reflexión profunda y constante por parte de quien investiga. Supone interrogar el sentido mismo de la investigación, la manera en que se lleva a cabo, y pone en evidencia tanto los riesgos inherentes a este tipo de trabajo como la dificultad —e incluso la imposibilidad— de hacerlo sin tomar posición o sin recurrir a dispositivos de investigación participativos o éticamente fundamentados.

Ser acusado o acusada de incurrir en extractivismo académico puede poner seriamente en riesgo la continuidad de una investigación. Como advierte Gagné (2008), en las últimas dos décadas, algunas investigaciones han suscitado reacciones intensas por parte de miembros de comunidades indígenas, que en ciertos casos han desembocado en amenazas o denuncias ante instancias académicas o judiciales. Estas situaciones ilustran cómo las organizaciones indígenas, al levantar sospechas de extractivismo, logran en cierta medida invertir las relaciones de poder con las personas investigadoras, abriendo así espacios para renegociar las condiciones de producción del conocimiento, su finalidad y su pertinencia (Svampa, 2011).

Hoy en día, aunque los pueblos indígenas siguen siendo, en muchos casos, poblaciones estructuralmente marginadas y empobrecidas (Hall & Patrinos, 2012), también cuentan con intelectuales, artistas y académicos reconocidos, que elaboran miradas críticas y documentadas sobre su propia historia y realidad. Estos actores no solo enriquecen la producción de conocimiento, sino que también inciden en la mejora de sus condiciones de vida y en la defensa de sus derechos. En consecuencia, los pueblos indígenas —o al menos algunos de sus sectores— ejercen cada vez mayor agencia sobre el conocimiento que se produce acerca de ellos y exigen, con toda legitimidad, que dicho conocimiento se genere de forma ética, con ellos y para ellos. Si bien esta transformación es, sin duda, positiva, también implica una complejización para quienes, como investigadores o investigadoras no indígenas, deben asumir con humildad los desafíos que plantea este nuevo escenario.

La relevancia situada del conocimiento

En 2006, mis primeros contactos con la directiva de la Comunidad Agrícola Diaguita Los Huascoalinos (CADHA), la organización y comunidad local más firmemente opuesta al proyecto Pascua Lama, se asemejaron a un verdadero interrogatorio. Durante casi seis horas continuas, los dirigentes me hicieron preguntas acerca de los motivos de mi presencia en el territorio y los objetivos de mi investigación. Al término de ese extenso intercambio, logramos finalmente llegar a un acuerdo: manifestaron su interés por mi enfoque no militante, con la condición de que compartiera con ellos mis observaciones y resultados de investigación. Cumplí con este compromiso de forma sistemática, enviándoles la mayoría de mis publicaciones, las cuales leyeron, comentaron —a veces con gran nivel de detalle— y difundieron entre los comuneros y las ONG que han apoyado su lucha. Algunas de estas publicaciones son actualmente citadas, por ejemplo, por el Observatorio Ciudadano (2016), una de las principales ONG de derechos humanos en Chile que ha acompañado a la CADHA en su resistencia frente a Pascua Lama y otros proyectos mineros, así como por Mining Watch Canada (Wiebe, 2015), una ONG canadiense que respalda a pueblos indígenas enfrentados a proyectos mineros impulsados por empresas con sede en Canadá.

Sin ir más lejos, se puede afirmar entonces que mi trabajo —o al menos una parte de él— ha sido considerado suficientemente útil, pertinente y relevante por esta organización y comunidad indígena para respaldar su lucha contra la empresa minera. Ahora bien, ¿significa esto que adopté una forma de compromiso en la investigación de tipo militante? Para responder a esta pregunta, es necesario asumir el carácter ambivalente de mi posicionamiento. Si bien mis análisis y resultados tienden a alinearse con las demandas políticas de la CADHA, ello no responde a una postura que yo reivindicué como militante: defender esta organización y su lucha contra el extractivismo no es lo que motivó mi investigación. Además, mis relaciones con la CADHA, en particular con su directiva, estuvieron lejos de ser pacíficas o sencillas. Por el contrario, la tensión marcó gran parte de nuestros intercambios. «Los antropólogos son peores que los periodistas» fue una frase que uno de los dirigentes me lanzó directamente durante una de nuestras conversaciones. Paradójicamente, esas mismas personas calificaron mi trabajo como uno de los más relevantes que habían leído sobre la situación en el Huasco Alto y sobre el proceso de conformación y fragmentación indígena en relación con el conflicto minero. Con una actitud frecuentemente desconfiada —que no se dirigía exclusivamente hacia mí, y que se explica, entre otras razones, por las

constantes amenazas y la fuerte presión política que enfrentan— los dirigentes de esta organización me pusieron a prueba de forma recurrente, llegando incluso, en ocasiones, a insinuar que podrían romper la relación, comprometiendo con ello la posibilidad misma de continuar mi investigación.

De «antropólogo-espejo» a «antropólogo-vampiro»

Las negociaciones en torno a los posibles beneficios de mi investigación con las comunidades diaguitas respaldadas por la empresa minera tampoco fueron sencillas. Este respaldo se canalizaba principalmente a través de programas de RSE, orientados a la revitalización de los marcadores culturales del grupo. Al igual que en mis intercambios con la CADHA, lo que estaba en juego giraba en torno al conocimiento antropológico y su poder. Sin embargo, la expectativa era otra: se trataba de legitimar —a través del reconocimiento «erudito» (Bruce, 1997, p. 85)— la «autenticidad» de los marcadores culturales en reconstrucción frente a actores indígenas «rivales» (como la CADHA), que reivindicaban el mismo etnónimo, pero le atribuían otros significados políticos, en relación con la lucha contra la empresa minera.

En una línea cercana al análisis de Spivak (1998) sobre el esencialismo estratégico, Bruce (1997) sostiene que, en contextos político-culturalistas, el conocimiento etnográfico tiende a transformarse en un recurso simbólico estratégico para comunidades indígenas, un espejo útil. Según su grado de alineamiento con la causa del movimiento indígena, los investigadores o las investigadoras corren el riesgo de pasar de una posición de «objetivación externa» al centro de los «procesos de auto-objetivación (etnogénesis)» en los que están inmersas las sociedades con las que trabajan (Bruce, 1997). En tales casos, las personas antropólogas tienden a asumir un «papel más o menos implícito de asesores interculturales» en la producción de fórmulas identitarias y argumentos etnopolíticos que luego pueden ser movilizados por los representantes del grupo para acceder a instancias de decisión política, servicios de salud, educación, justicia, fondos estatales o internacionales, e incluso a beneficios gestionados por empresas privadas. Hasta cierto punto, ese ha sido justamente el papel que han desempeñado los programas de RSE de Barrick en relación con estas comunidades.

La cuestión que se planteó en mi caso fue más o menos la siguiente: ¿qué hacer si el espejo simbólico que ofrece quien investiga no resulta favorable o no responde a las expectativas de los actores? No satisfacer las expectativas explícitas o implícitas de los sujetos individuales o colectivos puede situarnos en una

posición frágil e incómoda, obligándonos, en particular, a desmontar las imágenes algo narcisistas del «erudito» o del «héroe» (Bizeul, 2007) que a menudo se proyectan sobre las personas investigadoras.

Las comunidades que contaron con el apoyo de la empresa esperaban de mí una especie de «espejo culturalista»; es decir, que les proporcionara información sobre sus características culturales, patrimonio material et inmaterial, costumbres, tradiciones o cosmovisión, que ya no estaban vigentes, pero que esperaban restaurar mediante conocimientos antropológicos, e incluso arqueológicos —un rol que, a su vez, la empresa minera desempeñaba a través de sus programas de responsabilidad social empresarial, los cuales legitimaban una visión meramente culturalista de la indigeneidad, despojada de su dimensión política—.

A este tipo de expectativa la llamé la figura del «antropólogo-espejo»: un modelo de relación en el que la persona investigadora produce un saber que arroja luz sobre la identidad del otro o la otra. Ante mi negativa o imposibilidad de cumplir ese papel, mis interlocutores mostraron escaso interés en establecer una relación conmigo. Justificar mi presencia y mis solicitudes de interacción se volvió difícil.

Tensa, molesta y probablemente decepcionada ante mi impotencia en devolverle un espejo culturalista, la dirigente de una de estas comunidades llegó paradójicamente a sospechar de mí de querer «robar» los saberes ancestrales de la cultura diaguita para beneficiarme económicamente. A esta figura la denominé el «antropólogo-vampiro», en referencia a un modelo de relación extractivista en el que el investigador o la investigadora extrae conocimiento útil para su producción científica sin devolver nada a quienes participaron en la investigación. A lo largo del trabajo de campo, mi relación con esta interlocutora se caracterizó por una antipatía mutua, fuertes tensiones y suspicacias, haciendo que cada entrevista se convirtiera en una negociación subterránea sobre lo que ella estaba dispuesta o no a compartir.

El conocimiento que supuestamente poseemos como personas antropólogas entraña una dimensión de poder, tanto para los sujetos como para quienes investigamos. Aunque no logré responder a las expectativas culturalistas de estas comunidades vinculadas a los programas de RSE de la empresa minera, nuestros intercambios aportaron datos fundamentales para mi investigación. Esta experiencia enriqueció mi marco interpretativo, ya que me permitió comprender mejor cómo mis interlocutores construían representaciones sobre mi papel como investigadora, y qué implicaciones tenía ello para la producción de conocimiento. Al mismo tiempo, me ayudó a desentrañar el sentido específico que los distintos actores otorgaban al «conocimiento» antropológico. Para los programas de

RSE de la empresa minera, ese conocimiento funcionó como un instrumento de poder que, lejos de neutralizar las tensiones, contribuyó a fragmentar las diversas comunidades diaguitas, y debilitar la lucha contra Pascua Lama.

En contraste, los intercambios con la CADHA fueron más claros en cuanto a expectativas recíprocas. Los datos que ofrecí compartir —o que ellos esperaban a cambio de su colaboración— les resultó útiles y pertinentes. En parte porque yo estaba en condiciones de producirlos, y en parte también porque sentí una sincera solidaridad con su lucha para la preservación de su territorio y derechos. En el marco de una negociación intensa, sus expectativas fueron explícitas: expresaron que esperaban que mis análisis fuesen coherentes con la causa que defendían, pero no fue una condición de la relación, y valoraron que se tratara de una investigación independiente y analíticamente rigurosa, como mejor garantía de su cientificidad y, por ende, de su eventual utilidad.

CONCLUSIÓN

Realizar trabajo etnográfico en contextos mineros que involucran a comunidades indígenas no puede reducirse a una aplicación neutral de técnicas metodológicas. Estos espacios —como lo demuestra el proceso de conformación de los diaguita del Huasco Alto en articulación con el conflicto Pascua Lama— son territorios atravesados por tensiones políticas, ecológicas y sociales que desafían las condiciones mismas de producción del conocimiento antropológico. Lejos de tratarse de un escenario estable o unificado, el campo aparece como un entramado de alianzas cambiantes, de contradicciones estratégicas y de disputas por la legitimidad. En ese sentido, los encuentros mineros pueden generar desencuentros.

En este contexto, el ejercicio reflexivo adquiere un carácter central. Pero no se trata de una reflexividad autorreferencial o autobiográfica, sino de una práctica crítica que asume que todo conocimiento está situado y mediado por relaciones de poder. Las decisiones tomadas en el terreno —revelar o no una historia familiar, aceptar o rechazar invitaciones de ciertos actores, participar o no en acciones colectivas— no son anecdóticas: configuran tanto el acceso al campo como la calidad y orientación del saber producido. Como lo subraya Cefaï (2009), retomando a Fassin y Bensa (2008), la validez del trabajo etnográfico depende de la capacidad de la persona investigadora para negociar su implicación, manejar las transacciones con los interlocutores y hacer visibles las categorías sociales que la atraviesan.

Esta posición exige repensar el lugar del compromiso en la investigación. Como sostiene Naepels (2006), la exterioridad no equivale a la ausencia de parti-

cipación o neutralidad, sino que constituye una postura reguladora, una atopía que se encarna en ocupaciones espaciales y simbólicas concretas. En otras palabras, no es posible —ni deseable— sustraerse a las dinámicas del campo; más bien, se trata de asumirlas de forma crítica, reconociendo las implicaciones metodológicas, epistemológicas y éticas de cada elección. Este posicionamiento es aún más necesario cuando circulan figuras como la del «antropólogo-espejo» —que refleja lo que el interlocutor desea oír— o la del «antropólogo-vampiro», que extrae información sin ofrecer retorno. Estas imágenes dan cuenta de una sospecha generalizada hacia la investigación académica, particularmente en contextos donde el extractivismo económico encuentra su eco en prácticas investigativas que, sin consentimiento ni beneficios, reproducen jerarquías coloniales del saber.

En este sentido, la etnografía en contextos mineros exige prestar especial atención a lo que Pijpers y Eriksen (2019) han llamado «negociaciones y fricciones» que surgen en estos encuentros. Estos no son simplemente espacios de interacción entre actores con visiones diversas, sino escenarios volátiles donde se disputan sentidos, se redefinen alianzas y se confrontan proyectos políticos. Algunas comunidades diaguitas, por ejemplo, decidieron firmar acuerdos con la empresa minera, mientras que otras mantuvieron una oposición radical durante años. Esta heterogeneidad obliga a quien investiga de mantener una atención constante a los matices, a los contextos de enunciación y a las implicaciones políticas de las interacciones.

Así, la etnografía no puede aspirar a una supuesta objetividad descomprometida. Investigar en estos contextos implica también reconocer que el conocimiento antropológico no es neutro: está atravesado por memorias históricas, disputas simbólicas y estructuras de poder que le confieren sentido. De ahí que la reflexividad no deba entenderse como un añadido metodológico, sino como el eje desde el cual se construye un saber riguroso. En última instancia, investigar en contextos mineros marcados por conflictos no consiste en elegir entre militancia o neutralidad, sino en asumir la complejidad del campo como parte del proceso mismo de conocimiento.

Agradecimientos

A todas las personas con las cuales he interactuado durante mi trabajo de campo, como también a los revisores anónimos por sus aportes. Parte de esta investigación fue financiada por la Fundación Nacional Suiza para la investigación científica (FNS), PBNEP-146109.

REFERENCIAS

- Acosta, A. (2013). Extractivism and Neoextractism: Two Sides of the Same Curse. En M. Lang & D. Mokrani (Eds.), *Beyond Development: Alternative Visions from Latin America* (pp. 61-86). Abya Yala, Fundación Rosa Luxemburg.
- Agostini, C. A., Brown, P. H., & Roman, A. (2010). Estimando indigencia y pobreza indígena regional con datos censales y encuestas de hogares (Chile). *Cuadernos de Economía*, 47, 125-150. <http://doi.org/10.4067/S0717-68212010000100005>
- Aguilar Cavallo, G. (2013). Pascua Lama, Human Rights, and Indigenous Peoples: A Chilean Case Through the Lens of International Law. *Goettingen Journal of International Law*, 5(1), 215-249. <https://doi.org/10.3249/1868-1581-5-1-cavallo>
- Albera, D. (2001). Terrains minés. *Ethnologie française*, 31(2), 5-13. <https://doi.org/10.3917/ethn.011.0005>
- Aruj, R., González, E., & Oteiza, E. (2007). *El retorno de los hijos del exilio: una nueva comunidad de inmigrantes*. Prometeo.
- Avanza, M. (2008). Comment faire de l'ethnographie quand on n'aime pas ses « indigènes » ? Une enquête au sein d'un mouvement xénophobe. En D. Fassin & B. Alban (Eds.), *Les politiques de l'enquête. Épreuves ethnographiques* (pp. 41-58). La Découverte.
- Bainton, N. (2020). Mining and Indigenous Peoples. *Oxford Research Encyclopedia of Anthropology*. <https://doi.org/10.1093/acrefore/9780190854584.013.121>
- Bainton, N., & Owen, J. R. (2019). Zones of Entanglement: Researching Mining Arenas in Melanesia and Beyond. *The Extractive Industries and Society*, 6(3), 767-774. <https://doi.org/10.1016/j.exis.2018.08.012>
- Bainton, N., & Skrzypek, E. (2022). Positionality and Ethics. En L. D'Angelo & R. J. Pijpers (Eds.), *The Anthropology of Resource Extraction* (pp. 131-148). Routledge.
- Ballard, C., & Banks, G. (2003). Resource Wars: The Anthropology of Mining. *Annual Review of Anthropology*, 32, 287-313. <https://doi.org/10.1146/annurev.anthro.32.061002.093116>
- BCN. (2020). *Alto del Carmen. Reporte comunal. Indicadores sociales 2020* [página web]. https://www.bcn.cl/siit/reportescomunales/comunas_v.html?anno=2020&idcom=3302
- Bizeul, D. (1998). Le récit des conditions de enquête : exploiter l'information en connaissance de cause. *Revue française de sociologie*, 39(4), 751-787. <https://doi.org/10.2307/3323009>

- Bizeul, D. (2007). Que faire des expériences d'enquête ? Apports et fragilité de l'observation directe. *Revue française de science politique*, 57(1), 69-80. <https://doi.org/10.3917/rfsp.571.0069>
- Bourdieu, P. (2003). L'objectivation participante. *Actes de la recherche en sciences sociales*, 5(150), 43-58.
- Bruce, A. (1997). Situation ethnographique et mouvements ethniques : réflexions sur le terrain post-malinowskien. En M. Agier (Ed.), *Anthropologues en dangers - L'engagement sur le terrain* (pp. 75-88). Jean-Michel Place.
- Castro-Gómez, S., & Grosfoguel, R. (Eds.). (2007). *El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Siglo del Hombre Editores, Universidad Central, Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos, Pontificia Universidad Javeriana, Instituto Pensar.
- Cavero, M., & Hervé Huamani, B. (Eds.). (2022). *Terrains miniers, terrains « minés »* [rapport de la journée d'étude du 29 novembre 2022]. EHESS.
- Cefaï, D. (2009). Les politiques de l'enquête (I) : Le travail de l'altérité. À propos de : D. Fassin, A. Bensa, Les politiques de l'enquête, La Découverte, 2008. *La Vie des idées* [journal électronique](1), 1-16.
- Damianovic-Camacho, N. (2005). *Estadísticas sociales de los pueblos indígenas en Chile. Censo 2002*. Instituto Nacional de Estadísticas (INE), Programa Órigenes (MIDEPLAN/BID).
- De la Cadena, M., & Starn, O. (2009). Indigeneidad: problemáticas, experiencias y agendas en el nuevo milenio. *Tabula Rasa*, (10), 191-223. <https://doi.org/10.25058/20112742.359>
- Dolan, C., & Rajak, D. (2016). *The Anthropology of Corporate Social Responsibility* (Vol. 18). Berghahn Books.
- Échard, N. (1992). Terrain miné. *Journal des anthropologues [Ethique professionnelle et expériences de terrain]*, (50-51), 15-19.
- Escobar, A., & Restrepo, E. (2009). Anthropologies hégémoniques et colonialité. *Cahiers des Amériques Latines*, (62), 83-95.
- Fassin, D. (2008). Introduction. L'inquiétude ethnographique. En D. Fassin & A. Bensa (Eds.), *Les politiques de l'enquête. Épreuves ethnographiques* (pp. 7-18). La Découverte.
- Fassin, Didier, & Bensa, A. (Eds.). (2008). *Les politiques de l'enquête. Épreuves ethnographiques*. La Découverte.
- Gagné, N. (2008). Le savoir comme enjeu de pouvoir. L'ethnologue critiquée par les autochtones. En D. Fassin & B. Alban (Eds.), *Les politiques de l'enquête. Épreuves ethnographiques* (p. 277-298). La Découverte.

- Gajardo, A. (2009). « Qui de la culture ou de la loi fait l'ethnie ? ». Esquisse de réflexion en cours sur le processus de (re)connaissance légale des Diaguita. *Tsantsa. Revue de la Société Suisse d'ethnologie*, (14), 113-123. <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=664773322012>
- Gajardo, A. (2015). Etnicidad, reemergencia indígena y conflicto minero. En M. T. Bretones, C. A. Charry & J. Pastor (Eds.), *Anuario del conflicto social 2014* (pp. 75-105). Universidad de Barcelona, Observatory of Social Conflict.
- Gajardo, A. (2016). Poussière des mines et cendres de l'autochtonie : le projet Pascua Lama (l'État), et le processus de réémergence des Diaguita du Chili. *Cahiers du CIÉRA*, (13), 34-59.
- Gajardo, A. (2018). Between Support and Marginalization: The Process of the Diaguita's Re-Emergence in the Age of Neoliberal Multiculturalism (Chile). *Abya-Yala: Revista Sobre Acceso a Justicia E Derechos Nas Américas*, 2(1), 90-110. <https://doi.org/10.26512/abyayala.v2i1.10697>
- Gajardo, A. (2021). Performing the 'India Permitida': The Counter-Gift of Indigenous Women Targeted by a Corporate Social Responsibility Programme (Chile). *Bulletin of Latin American Research*, 40(2), 172-187. <https://doi.org/10.1111/blr.13143>
- Gajardo, A. (2024). *Autochtonies en terrain miné. Formation et fragmentation des Diaguita dans le Chili néolibéralisé* [Préface de Ronald Niezen]. MétisPresses.
- Ghasarian, C. (2002a). Sur les chemins de l'ethnographie réflexive. En C. Ghasarian (Ed.), *De l'ethnologie à l'anthropologie réflexive* (pp. 5-32). Armand Colin.
- Ghasarian, C. (Ed.) (2002b). *De l'ethnologie à l'anthropologie réflexive. Nouveaux terrains, nouvelles pratiques, nouveaux enjeux*. Armand Colin.
- Gobierno de Chile. (5 de octubre de 1993). *Ley N° 19.253: Establece normas sobre protección, fomento y desarrollo de los indígenas, y crea la Corporación Nacional de Desarrollo Indígena*. *Diario Oficial de la República de Chile*.
- Gobierno de Chile. (21 de febrero de 2006). *Decreto N° 126 del Ministerio de Planificación: Aprueba reglamento de la Ley Indígena N.° 19.253*. *Diario Oficial de la República de Chile*.
- Gobierno de Chile. (2018). *Resultados Censo 2017*. Instituto Nacional de Estadísticas.
- Gobierno de Chile [Corte Suprema]. (14 de julio de 2022). *Sentencia en causa Rol N° 127.275-2020: Rechaza recursos de casación y confirma fallo del Primer Tribunal Ambiental que sancionó a Compañía Minera Nevada SpA por incumplimientos ambientales en el proyecto Pascua Lama*. *Diario Oficial de la República de Chile*.

- Grimson, A. (2003). Algunas consideraciones reflexivas sobre la reflexividad en antropología. *Officios Terrestres*, (14), 56-72.
- Grosfoguel, R. (2016). Del «extractivismo económico» al «extractivismo epistémico» y al «extractivismo ontológico»: una forma destructiva de conocer, ser y estar en el mundo. *Tabula Rasa*, (24), 123-143. <https://doi.org/10.25058/20112742.60>
- Gudynas, E. (2017). Neoextractivismo y crisis civilizatoria. En G. Ortega (Ed.), *América Latina: avanzando hacia la construcción de alternativas* (pp. 29-54). BASE IS.
- Hall, G., & Patrinos, H. A. (Eds.). (2012). *Indigenous Peoples, Poverty and Development*. Cambridge University Press.
- Haraway, D. (1988). Situated Knowledges: The Science Question in Feminism and the Privilege of Partial Perspective. *Feminist Studies*, 14(3), 575-599. <https://doi.org/10.2307/3178066>
- Haslam, P. A. (2018). The Two Sides of Pascua Lama: Social Protest, Institutional Responses, and Feedback Loops. *European Review of Latin American and Caribbean Studies*(106), 163-188. <http://doi.org/10.32992/erlacs.10398>
- Holmes, A. G. D. (2020). Researcher Positionality: A Consideration of Its Influence and Place in Qualitative Research. A New Researcher Guide. *Shanlax International Journal of Education*, 8(4), 1-10. <https://doi.org/10.34293/education.v8i4.3232>
- Journet, N. (2008). Terrain miné. *Sciences humaines*.
- Kilani, M. (2012). Terrains minés de l'anthropologie. En M. Kilani (Ed.), *Anthropologie: du local au global* (pp. 327-335). Armand Colin.
- Kirsch, S. (2018). *Engaged Anthropology: Politics beyond the Text*. University of California Press.
- Le Meur, P-Y. (2015). Anthropology and the Mining Arena in New Caledonia: Issues and Positionalities. *Anthropological Forum*, 25(4), 405-427. <http://doi.org/10.1080/00664677.2015.1073141>
- Leach, M. (2007). Earth Mother Myths and Other Ecofeminist Fables: How a Strategic Notion Rose and Fell. *Development and change*, 1(38), 67-85. <https://doi.org/10.1111/j.1467-7660.2007.00403.x>
- Li, F. (2018). Moving Glaciers: Remaking Nature and Mineral Extraction in Chile. *Latin American Perspectives*, 45(5), 102-119. <https://www.jstor.org/stable/48595261>
- Loveman, M. (2009). Whiteness in Latin America: measurement and meaning in national censuses (1850-1950). *Journal de la Société des américanistes*, 95(2), 207-234. <https://doi.org/10.4000/jsa.11085>
- Loveman, M. (2014). *National Colors: Racial Classification and the State in Latin America*. Oxford University Press.

- Maletta, H., Szwarcberg, F., & Schneider, R. (1983). Exclusión y reencuentro: aspectos psicosociales del retorno de los exiliados a la Argentina. *Revista Estudios Migratorios*, 1(3), 293-319.
- Molina, R. (2013). Diaguitas: emergencia étnica y dialéctica de las relaciones y conflictos interculturales en el Huasco Alto. En J. Durston (Ed.), *Pueblos originarios y sociedad nacional en Chile: La interculturalidad en las practicas sociales* (pp. 115-127). PNUD.
- Molina, R., & Campos Muñoz, L. (2017). Confín geográfico, refugio indígena, pueblo de indios y etnogénesis en el Huasco Alto (Chile). *Revista de Geografía Norte Grande*, (68), 123- 140. <http://doi.org/10.4067/S0718-34022017000300123>
- Nader, L. (1974). Up the Anthropologist—Perspectives Gained from Studying Up. En D. Hymes (Ed.), *Reinventing anthropology* (pp. 284-311). Vintage Books.
- Naepels, M. (2006). Note sur la justification dans la relation ethnographique. *Genèses*, 3(64), 110-123. <https://shs.cairn.info/revue-geneses-2006-3-page-110?lang=fr>
- Observatorio Ciudadano. (2016). *Proyectos mineros canadienes en el territorio de la Comunidad agricola de los Diaguitas Huasco Altinos en Chile. Evaluacion de impacto en derechos humanos*. Observatorio Ciudadano. <https://observatorio.cl/biblioteca/2199-2/>
- Olivier de Sardan, J-P. (2008). *La rigueur du qualitatif. Les contraintes empiriques de l'interprétation socio-anthropologique*. Bruylant-Academia.
- Ortner, S. B. (1995). Resistance and the Problem of Ethnographic Refusal. *Comparative Studies in Society and History*, 37(1), 173-119. <https://doi.org/10.1017/S0010417500019587>
- Pijpers, R. J., & Eriksen, T. H. (2019). Introduction: Negotiating the Multiple Edges of Mining Encounters. En R. J. Pijpers & T. H. Eriksen (Eds.), *Mining Encounters: Extractive Industries in an Overheated World* (pp. 1-20). Pluto.
- Pizarro, I., Campos, P., Montero, C., & Campusano, R. (2006). *El aalle de los naturales. Una mirada histórica al pueblo aiaguita huascoaltinos*. Mosquito Comunicaciones.
- Quijano, A. (2012). «Buen vivir»: entre el «desarrollo» y la des/colonialidad del poder. *Revista Viento Sur*, (122), 46-56. https://vientosur.info/wp-content/uploads/spip/pdf/VS122_A_Quijano_Bienvivir---.pdf
- Rowe, W. E. (2014). Positionality. En D. Coghlan & M. Brydon-Miller (Eds.), *The Sage Encyclopedia of Action Research* (pp. 628-628). Sage.
- Salinas, B., & Karmy, J. (2009). *Pascua Lama. Conflicto armado a nuestras espaldas*. Quimantü.
- Spivak, G. (1998). *In Other Worlds: Essays in Cultural Politics*. Routledge.

- Svampa, M. (2011). Extractivismo neodesarrollista, gobiernos y movimientos sociales en América Latina. En Grupo permanente de trabajo sobre alternativas al desarrollo (Ed.), *Más allá del desarrollo* (pp. 185 - 217). Abya-Yala, Fundación Rosa Luxemburgo.
- Szeman, I., & Wenzel, J. (2021). What do we Talk About when we Talk about Extractivism? *Textual Practice*, 35(3), 505-523.
- Tuhiwai Smith, L. (1999). *Decolonizing Methodologies: Research and Indigenous Peoples*. Zed Books Ltd., University of Otago Press.
- Ulloa, A. (2005). Las representaciones sobre los indígenas en los discursos ambientales y de desarrollo sostenible. En D. Mato (Ed.), *Políticas de economía, ambiente y sociedad en tiempos de globalización* (pp. 89-109). Facultad de Ciencias Económicas y Sociales, Universidad Central de Venezuela.
- Walsh, S. (2015). "One of the Most Uniform Races of the Entire World": Creole Eugenics and the Myth of Chilean Racial Homogeneity. *Journal of The History of Biology*, (48), 613–639. <https://doi.org/10.1007/s10739-015-9403-x>
- Walsh, S. (2019). The Chilean Exception: Racial Homogeneity, Mestizaje and Eugenic Nationalism. *Journal of Iberian and Latin American Studies*, 25(1), 105-125. <https://doi.org/10.1080/14701847.2019.1579499>
- Welker, M. (2009). Corporate securtiy begins in the community: Mining, the Corporate Social Responsibility Industry, and Environmental Advocacy in Indonesia. *Cultural Anthropology*, 24(1), 142-179. <https://doi.org/10.1111/j.1548-1360.2009.00029.x>
- Welker, M. (2014). *Enacting the Corporation: An American Mining Firm in Post-Authoritarian Indonesia*. University of California Press.
- Welker, M., Partridge, D. J., & Hardin, R. (2011). Corporate Lives: New Perspectives on the Social Life of the Corporate Form: An Introduction to Supplement 3. *Current Anthropology*, (52), 3-16. <https://doi.org/10.1086/657907>
- Wiebe, A. (2015). *A Problematic Process: The Memorandum of Understanding between Barrick Gold and the Diaguita Communities of Chile*. MiningWatch Canada, Observatorio Latinoamericano de Conflictos Ambientales (OLCA). https://media.business-humanrights.org/media/documents/files/documents/barrick_mou_pascua_lama_eng_15sep1015.pdf